

Michael Nerlich (Berlín)

***Los trabajos de Persiles y Sigismunda:*
proyecto histórico-iluminado
de una cultura europea**

1 ¿Producto de debilidad senil? — ¿novela tridentina?

Cuando murió Cervantes, el 22 de abril de 1616, tuvo la satisfacción de haber terminado, algunos días antes, este texto que consideraba como el más importante de su obra: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Sin embargo, después de una acogida totalmente entusiasta por el público contemporáneo, manifestándose por seis ediciones sucesivas el año de su primera publicación, 1617, y por traducciones francesas, inglesas e italianas, y después de una segunda ola de interés en la época del romanticismo alemán, la «exégesis» moderna ya no sabía qué hacer con el *Persiles*. Por cierto, el respeto al autor del *Quijote* hacía que no se repitiera demasiado aquella condena sin clemencia de Marcelino Menéndez Pelayo, atalaya incontestado de la crítica literaria española, quien — en 1880-1882 — se atrevió a escribir que Cervantes, «en su vejez hizo un libro de aventuras, especie de novela bizantina, imitación de Heliodoro, tejida de casos maravillosos, no dudó, sin duda por debilidad senil, en acudir a los prestigios algo pueriles de la magia».¹ Pero por regla general, la crítica siguió hasta hoy pronunciándose más bien negativamente sobre el *Persiles*. Sin poner en duda el arte cervantino de narrar, también en el *Persiles*, juzgado sin embargo muchas veces demasiado artificioso, y sin ignorar la dimensión teórica o metatextual de la obra, los críticos — salvo excepciones² — se pusieron de acuerdo para negarle verdadera vitalidad, explicando el poco éxito del texto desde (a lo más tarde) los románticos por la ausencia de una verdadera

¹ Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols., Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987 (BAE), vol. 2, pág. 278.

² Véase por ejemplo entre los estudios más recientes Joaquín Casaldueiro: *Forma y sentido de «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»*, Buenos Aires: Sudamericana, 1947; Alban K. Forcione: *Cervantes, Aristotle, and the «Persiles»*, Princeton; New Jersey: University Press, 1970; Alban K. Forcione: *Cervantes' Christian Romance: A Study of «Persiles y Sigismunda»*, Princeton; New Jersey: University Press, 1972; Diana de Armas Wilson: *Allegories of Love: Cervantes' «Persiles y Sigismunda»*, Princeton: University Press, 1991.

dimensión psicológica de los personajes o por la falta de realismo³ o inclusive por la pobreza filosófica, reduciendo la dimensión ideológica del *Persiles* a una conversión del Cervantes erasmista⁴ del *Quijote* y de las *Novelas ejemplares* al catolicismo tridentino⁵ y el *Persiles* a un libro edificante, repugnante para todo lector no apasionadamente católico.⁶

En realidad, podemos dudar con fundada razón que todos aquellos críticos, juzgando el *Persiles* con tanto rigor, lo hayan realmente leído o leído con debida atención.⁷ La misma duda asaltó a Maurice Molho cuando — en 1994 — en el

³ Así en 1993, Jean Canavaggio, sin embargo uno de los cervantistas más competentes, llegó a la conclusión siguiente sobre los personajes en particular y la novela en general: «Qu'ils soient témoins ou acteurs des péripéties qui jalonnent leur aventure, ils ne les vivent pas. Les épreuves qu'ils affrontent les confirment dans leur fermeté; mais elles ne les affectent ni les modifient: immuables, ils demeurent inachevés. Conformément à l'*'omnes sumus peregrini super terram'* de la Bible, leur pérégrination s'institue comme une allégorie de la vie humaine s'élevant jusqu'à la perfection; mais leur destin nous est irrémédiablement étranger. Que l'auteur du *Persiles* se soit ainsi engagé dans ce qui s'est révélé être une impasse témoigne du développement qu'a pris sa réflexion esthétique et des contraintes qu'elle a fini par faire peser sur sa création, alors qu'auparavant elle était subordonnée au travail de l'écriture et constamment stimulée par lui» (Jean Canavaggio / Bernhard Darbord / Guy Mercadier / Jacques Beyrie / Albert Bensouassan (eds.): *Histoire de la littérature espagnole*, 2 vols., París: Fayard, 1993-1994, vol. 1, pág. 573).

⁴ Véase Américo Castro: *El pensamiento de Cervantes*, Madrid: Centro de estudios históricos, 1925; Marcel Bataillon: *Erasmus et l'Espagne*, París: Droz, 1937.

⁵ Véase de manera ejemplar Ludwig Pfandl: *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*, Friburgo de Brisgovia: Herder, 1929 (reimpresión Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, págs. 253-257). Pfandl, encantado por lo que consideraba como una novela de ascensión mística, se muestra solamente desengañado por la «trivialidad» del fin. Según Pfandl, la novela habría debido terminar con la toma del velo por la protagonista y no por un matrimonio. Para la investigación que continúa con la idea de novela edificante véase por ejemplo Juan-Bautista Avalle-Arce en su *Introducción a «Los trabajos de Persiles y Sigismunda»* (Madrid: Castalia, 1977) y más recientemente Christoph Strosetzki: *Miguel de Cervantes: Epoche — Werk — Wirkung*, Munich: C. H. Beck, 1991.

⁶ El autor de la monografía sobre Cervantes más divulgada en Alemania, por ejemplo, en un país que puede gloriarse de una larga tradición de estudios cervantinos, declara (apoyándose en Astrana Marín, Menéndez Pelayo y August Rüegg) que el *Persiles* debe de fastidiar y de escandalizar al lector no católico (Anton Dieterich: *Cervantes*, Reinbek: Rowohlt, 1984, pág. 112).

⁷ Para dar una pequeña idea, algunos ejemplos tomados de autores absolutamente competentes, entre ellos mi maestro y amigo Werner Krauss. En su monografía *Miguel de Cervantes: Leben und Werk* (Neuwied; Berlín: Luchterhand, 1966), aprendemos, por ejemplo, que Sigismunda — durante un cierto tiempo — piensa tomar el velo, pero finalmente renuncia a hacerlo porque una intoxicación de Persiles, provocada por una cortesana, hace que se acuerde de su verdadera vocación: «Es kommt zur Heirat.» (pág. 199; el error se ha quedado en la nueva edición, sin embargo corregida: Werner Krauss: *Cervantes und seine Zeit*, ed. Werner Bahner, Berlín: Akademie Verlag, 1990, pág. 145). En el texto de Cervantes, desde luego, es Sigismunda que está envenenada por la cortesana Hipólita. Christoph Strosetzki nos informa a su vez (*Geschichte der spanischen Literatur*, ed. Christoph Strosetzki,

brillante prefacio a su traducción del *Persiles* apuntó con respecto a la aparente desenvoltura con la que — en el prólogo al *Persiles* — Cervantes habla de su propia muerte: «[...] d'ores et déjà il est permis de se demander si un Prologue où la mort se présente sous des traits aussi peu catholiques, introduit véritablement à la lecture d'une apologie tridentine de la foi catholique et romaine.»⁸

2 El *Persiles* — ¿texto «lejano de nuestra sensibilidad»?

Como lo veremos aún, esta pregunta no tiene nada de académico. Por eso me permito declarar antes de responder que estoy en desacuerdo total con el eminente hispanista Jean Canavaggio para quien «ce roman posthume» sería de todos los escritos de Cervantes «le plus éloigné de notre sensibilité».⁹ Tal vez la crítica, estando en la aldea, no ha visto sencillamente las casas:¹⁰ el *Persiles* pone delante de nuestros ojos la visión de una Europa desgarrada por explosiones de violencia, por asesinatos, guerras, catástrofes naturales o causadas por el hombre, una Europa amenazada políticamente, culturalmente e ideológicamente por las fuerzas destruc-

Tubinga: Niemeyer, 1991, pág. 104; véase también su *Miguel de Cervantes* [=Strosetzki 1991a], pág. 52) que las familias de Persiles y de Sigismunda se oponen a su matrimonio y que es por ésto que huyen. Además de ésto se nos asegura (Strosetzki 1991: 56) que Cloelia, la ama de Sigismunda, es una «antigua bárbara» (lo que simplemente no es cierto). Por fin, en Jean Canavaggio leemos (*Histoire de la littérature espagnole* [=Canavaggio 1993], pág. 572) que «Sigismunda, à la suite d'un voeu mystérieux, a résolu d'accomplir» una peregrinación «en compagnie de Persiles avant de l'épouser», mientras que en la realidad del texto, salen por razones absolutamente no misteriosas y el voto no es más que un pretexto. Mejor aún: Canavaggio refiere también que los dos amantes «confèrent [...] à leur pèlerinage une signification transcendante: celle d'une quête d'absolu que sanctionne, *in fine*, leur union sacramentelle [...]», mientras Cervantes mismo nos cuenta que es el hermano de Persiles, Maximino, quien al punto de morir y sin la asistencia de un solo sacerdote, en la plaza delante de San Pablo en Roma, casa a su hermano con Sigismunda. Desde luego (y como veremos después) todo esto no impide que estos cervantistas, como la investigación cervantista en general, digan cosas sumamente pertinentes sobre el *Persiles*, pero tenemos derecho para dudar sobre la validez de muchas informaciones que se hallan en los manuales de la historia literaria si a estos autores ya ocurre decir fabulaciones: son prejuicios de larga tradición que les hacen ver y decir cosas de mera imaginación (colectiva).

⁸ Maurice Molho: «Préface», in: Miguel de Cervantès: *Les travaux de Persille et Sigismonde: histoire septentrionale*, traduit et présenté par Maurice Molho, Paris: José Corti, 1994, págs. 7-69, pág. 10.

⁹ Canavaggio (1993: 571).

¹⁰ Recientemente, la investigación cervantista inició nuevas lecturas — según mi parecer — más adecuadas del *Persiles* y de las cuales es preciso señalar sobre todo Diana de Armas Wilson: *Allegories of Love: Cervantes' Persiles and Sigismunda* [=Wilson 1991]. Pienso que no solamente su lectura del *Persiles* como subversión del discurso masculino de la época o mejor dicho como espacio libre para el discurso femenino resulta convincente, pero completa y confirma esta otra subversión del discurso oficial (tridentino) que propone mi propia lectura.

tivas en el interior y el exterior, éstas últimas representadas por el Islam. Pero también una Europa buscando su unidad, una Europa por fin a la que Cervantes propone — y será ésto su testamento — una identidad y hasta una solidaridad cultural e ideológica.

¿No bastaría esto para sensibilizar al lector (europeo) de hoy? Naturalmente tenemos que desconfiar de las analogías. Las categorías en las cuales pensaba el autor no son, claro está, las categorías de nuestra época, y las razones por las cuales a los lectores de entonces les gustaba el *Persiles* no eran forzosamente las razones que pueden animar a un lector de hoy. Pero me parece dudoso que el entusiasmo de la época para el *Persiles* se explique por el hecho de que Cervantes haya imitado a la *Etiópica* de Heliodoro o que haya intentado realizar la gran epopeya en prosa propuesta por el genial alumno de Aristóteles e interlocutor de Cervantes en el diálogo sobre la poesía: Alonso López Pinciano en su *Philosophia Antigua Poetica*, publicada en 1596.¹¹

Sin negar la debida importancia a las reflexiones teóricas sobre la literatura que se hallan explícita e implícitamente en el *Persiles*, no creo que sea por ellas que el público contemporáneo haya manifestado tanto entusiasmo para el *Persiles*, y no pienso tampoco que lo haya hecho por haber sido el *Persiles* una «novela tridentina», el público del siglo de oro buscando la edificación más bien — fuera de los rituales eclesiásticos — en libros de catecismos rudimentarios y no en las obras de Cervantes. Pensar, por fin, que quien — en 1615 — había podido terminar la segunda parte del *Quijote*, una de las cumbres de la literatura de todos los tiempos, algunos meses después sufría de «debilidad senil», me parece tanto más absurdo cuanto Cervantes — como sabemos — durante muchos años trabajaba paralelamente en el *Quijote*, las *Novelas ejemplares* y el *Persiles*.¹² Además de esto la complejidad del texto y el alto

¹¹ Véase Tilbert Dídac Stegmann: *Cervantes' Musterroman «Persiles»: Epentheorie und Romanpraxis um 1600 (El Pinciano, Heliodor, «Don Quijote»); mit einer «Persiles»-Bibliographie*, Hamburgo: Lüdke, 1971.

¹² Aquí cabe — *mutatis mutandis* — el comentario (justificadamente) algo irónico de Jenaro Talens y Nicholas Spadaccini respecto al menosprecio en que la crítica literaria tenía (y sigue en parte teniendo) los entremeses de Cervantes: «Resulta, cuando menos, extraño que alguien de la capacidad crítica de Cervantes fuera incapaz de ver su propio fracaso y se empeñara, hasta el fin de su vida, en defender unas obras que nadie aceptaba, si no fuera porque con ello defendía no un valor respecto a los gustos dominantes, sino una posición *diferente* respecto a los discursos poético y teatral vigentes en su época. En esa *diferencia* [...] radica, en nuestra opinión, la importancia histórica del teatro cervantino.» («Del teatro como narratividad — teoría y práctica teatral en Cervantes», in: Miguel de Cervantes: *El rufián dichoso* — *Pedro de Urdemalas*, edición de Jenaro Talens y Nicholas Spadaccini, Madrid, Cátedra, 1986, págs. 11-79, pág. 21). Con respecto al *Persiles* podemos decir que la crítica moderna — a lo más tarde desde Menéndez Pelayo — se ha empeñado en alinear el texto de Cervantes y en hacer desaparecer la *diferencia*, o mejor dicho: en hacer desaparecer todo lo que constituye lo inconfundible-

nivel del arte narrativo¹³ así como su «metatextualidad» prueban que Cervantes estaba en su cabal juicio.

3 Resumamos sin dar con fábulas

Abandonemos pues este prejuicio del *Persiles* «novela tridentina» señalando una cualquiera «conversión» de Cervantes y resumamos sin dar con fábulas exegéticas (o para decirlo con Umberto Eco: respetando los límites de la interpretación): Eusebia, reina de Frislanda, país situado al norte de Noruega, tiene dos hijas, la menor llevando su propio nombre, la mayor, hermosísima, llamada Sigismunda. La reina envía a Sigismunda a la corte de Eustoquía, reina de Tule o Islanda, isla aún más al norte, para protegerla de posibles consecuencias de una guerra que parece amenazar el país. Queda permitido pensar, sin embargo (como nos dice más tarde uno de los personajes del texto), que lo hizo también esperando que el príncipe heredero de Tule, Maximino, se enamore de la «sin par Sigismunda». Maximino, ausente de su país, «corriendo los mares» en el momento cuando llega Sigismunda a Tule, y a quien su madre manda el retrato de Sigismunda, se enamora de la princesa. Este acuerdo a distancia hace que su hermano menor, Persiles, a su vez enamorado de Sigismunda, caiga enfermo. Su madre, «viendo morir a su hijo», descubre las razones de su agonía, y prefiriendo la vida del segundogénito al matrimonio del primogénito, pregunta a Sigismunda si — acaso — ella puede interesarse por Persiles de quien alaba las calidades físicas e intelectuales. Sigismunda, no teniendo otra preocupación que la «de su misma honra» y de obedecer a la voluntad de la reina de Tule, da su acuerdo de principio: «y entre los dos [Persiles y Sigismunda] concertaron que se ausentasen de la isla antes que su hermano viniese, a quien darían por disculpa, cuando no la hallase, que había hecho voto de venir a Roma a enterarse en ella de la fe católica, que en aquellas partes septentrionales andaba algo de quiebra, jurándole nuestro Persiles que en ninguna manera iría en dicho ni en hecho contra su honestidad.»¹⁴

Como se concederá fácilmente, todo esto no tiene nada de verdaderamente católico y aún menos de «tridentino», pero más bien algo de sacrílego porque no hay voto¹⁵ y porque además es mentira. Sigamos, sin embargo, con el resumen de la historia antes de dedicarnos a la interpretación del texto. Para poder respetar con más

mente *único y diferente* de la obra.

¹³ Voir Maurice Molho: *Les travaux* [=Molho 1994], págs. 11-20.

¹⁴ Miguel de Cervantes: *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, in: *Obras completas*, ed. Ángel Valbuena Prat, Madrid: Aguilar, ³1990, 2 vols., vol. 2, pág. 1075.

¹⁵ Por lo que se refiere al voto véase Maurice Molho (1994: 40).

seguridad el voto de Persiles de no atentar a la honestidad de Sigismunda, los dos «peregrinos» se hacen pasar por hermano y hermana, y para viajar de incógnito adoptan seudónimos: Periandro / Superhombre y Auristela / Estrella de Oro.¹⁶ Sin embargo, se embarcarán con mala estrella porque el capitán del navío que habían tomado por mercader se revela corsario. Aprovechando una excursión a una isla se escapan y buscan asilo con pescadores con quienes — acogidos con mucha amistad — celebran algunas bodas. En medio de estas festividades, Auristela, su ama y las recién casadas son robadas por otro corsario que finalmente las vende a Arnaldo, príncipe heredero de Dinamarca que se enamora también de Auristela y le ofrece su reino.

Abreviemos: Periandro hallará a Auristela, y con Arnaldo (que toma Periandro por hermano de Auristela) y dentro de poco tiempo con toda una «escuadra» de gente encontrada durante su periplo, un español del nombre de Antonio que el narrador no deja de llamar «el bárbaro Español», Ricla, su esposa, su hijo que también se llama Antonio, su hija Costanza, todos cuatro encontrados en la *Isla bárbara*; un «maestro de danza» italiano con el nombre de Rutilio; Mauricio, un irlandés, su hija Transila y su marido Ladislao, y — por fin — Clodio y Rosamunda, dos ingleses que van a morir durante el viaje, Persiles y Sigismunda viajan de peripecia a peripecia, de pérdidas a encuentros, antes de llegar a la *Isla de las Ermitas* donde los viajeros se separan. Arnaldo vuelve a Dinamarca, Mauricio, su hija y su yerno se van para Inglaterra, los ermitaños Renato y Eusebia van a volver a Francia, y Rutilio se quedará en la *Isla de las Ermitas*. Auristela y Periandro continúan su viaje para Roma, pasando por la Península Ibérica, acompañados por Antonio padre e hijo y por Ricla y Costanza. Desde Lisboa van a atravesar España por el camino más corto. Durante un breve tiempo estarán acompañados por una joven madre con el nombre de Feliciano de la Voz, perseguida por su propia familia; por un polaco mal casado en España que se llama Ortel Banedre; por una vieja peregrina; por dos estudiantes algo ladrones, y por fin — más durablemente — por un mozo, llamado Bartolomé el Manchego. Dejan a Antonio el padre y a su esposa Ricla en Quintanar de la Orden, pueblo natal de Antonio donde se quedará con sus viejos progenitores, y pasarán por las afueras de Valencia, por Barcelona y Perpiñán en Francia.

En Francia encuentran a tres hermosas damas: Deleasir, Belarminia y Feliz Flora que quieren ir a París donde el duque de Nemurs busca una esposa. Pero poco después abandonan esta idea y continúan el viaje para Roma con los peregrinos, pasando por el Languedoc y la Provenza donde otra pareja se les adjuntará: la hermosa Ruperta y su marido Croriano. También encuentran a Luisa, una criada

¹⁶ Para los seudónimos véase Molho (1994: 40-42).

española: la mujer del polaco Ortel Banedre que abandona, sin embargo, poco después y en compañía de Bartolomé al grupo de peregrinos. Pasando por el Delfinado, el Piamonte, Milano y Luca, Persiles y Sigismunda llegarán a Roma, al cabo de dos años de periplo, acompañados por sus compañeros. Allí van a encontrar — además de Rutilio — al príncipe Arnaldo siempre enamorado de Sigismunda / Auristela a quien sigue tomando por hermana de Periandro / Persiles; al duque de Nemurs igualmente enamorado de Auristela por haber visto un retrato de la hermosa peregrina, y a Maximino, hermano de Persiles / Periandro. Como al volver a Tule no había hallado a Sigismunda, se había trasladado también a Roma, pero llegado a Terrachina, cayó gravemente enfermo. Se muere delante de la iglesia San Pablo, casando *in extremis* a su hermano con Sigismunda. Arnaldo, desengañado, pero consolado y en buena paz con Periandro y Sigismunda, vuelve a Dinamarca para casarse con Eusebia, la hermana menor de Sigismunda. El «bárbaro Antonio», hijo, se casa con Feliz Flora, y su hermana Costanza, duquesa y viuda, se casará con el hermano de su marido muerto. Sigismunda, después de haber «besado los pies al Pontífice», vuelve con Persiles a Tule / Frislanda para reinar «hasta que bisnietos le alargaron los días, pues los vió en su larga y feliz posteridad».

4 El tiempo histórico, o el periplo de *Persiles* se desarrolla también en territorio protestante

La historia — mil veces más compleja aún — está riquísima en aventura, pero comparada con lo que habría podido suceder a un viajante durante un periplo parecido en aquella época en la cual Cervantes colocó a su *Persiles*, podemos decir que se queda debajo de lo posible histórico tantas veces discutido por los diferentes narradores al interior de la historia y sobre todo por el mismo Persiles. Echemos pues un vistazo sobre el tiempo histórico en el cual Cervantes sitúa el viaje de Persiles y Sigismunda. Llegado a la *Isla de las Ermitas* más o menos al mismo tiempo que nuestros peregrinos, Sinibaldo, hermano del ermitaño Renato, da noticias de los acontecimientos políticos en Europa y cuenta que la situación del reino de Dinamarca, atacado por Leopoldo, rey de Dania, y comprometido por la ausencia del príncipe Arnaldo, se encuentra en el centro de las preocupaciones europeas: «Contó con esto guerras del de Transilvania, movimientos del turco, enemigo común del género humano, dió nuevas de la gloriosa muerte de Carlos V, rey de España y emperador romano, terror de los enemigos de la Iglesia y asombro de los secuaces de Mahoma [...]»¹⁷ Comentario muy justo de Maurice Molho: «Si

¹⁷ Cervantes (³1990: 978).

Charles-Quint [...] meurt le 21 septembre 1558, l'épisode de l'Île des Ermites se situerait en 1559/1560.»¹⁸

En aquella época, los mercaderes — llamados por ejemplo *merchant adventurers* en Inglaterra — corren los océanos y se dedican a la piratería. La guerra entre Francia y España acaba de terminarse y conflictos diversos, provocados por el gran cisma de la religión cristiana, pegan el fuego a toda Europa de los Estados bálticos (representados por el reino de «Bituania» en el *Persiles*) hasta Inglaterra e Irlanda, favoreciendo al bandillaje en todas las partes de Europa. En pocas palabras: Esto no ha sido un tiempo muy oportuno para viajar, y Molho tiene razón para ver en los robos, raptos, violaciones, asesinatos y otros crímenes con los cuales los peregrinos se ven confrontados en el *Persiles* una «typologie universelle de la violence» de la cual el centro sería — según su parecer — la *Isla Bárbara*. Sin embargo, Molho está equivocado con la explicación «geográfica» de las causas del caos: «La violence septentrionale a sa racine en Barbarie, et se développe dans les conditions qui sont celles de l'univers barbare, nocturne et glacial, du Grand Nord: la violence y est concordante et homogène à sa nature. Cette concordance ne se retrouve pas dans l'espace méridional où la violence s'exerce dans des conditions qui lui sont hétérogènes et contradictoires [...] Sans doute n'est-ce point par hasard si l'entier périple du Persille se développe en territoire catholique sans en sortir jamais, tant au Septentrion (à l'exception de l'Île Barbare) que dans le Méridien. La chrétienté catholique, fondée en charité, serait de soi incompatible avec la violence.»¹⁹

Digamos primeramente que una parte del periplo se desarrolla en Frislanda, Tule o Islanda, Noruega y Dinamarca y que los principales personajes son inclusive originarios de aquella región que se llama Escandinavia. Añadamos después que tendríamos que dejar de tomar a Cervantes y a sus lectores por imbéciles como lo hizo — ¡desgraciadamente! — Menéndez Pelayo, no contento de hablar de la «debilidad senil» de Cervantes, pero juzgando inteligente añadir que Cervantes había colocado su historia «en las regiones del Norte, por él libremente fantaseadas».²⁰ Me parece que Maurice Molho iba a seguir la buena senda para dar una desmentida definitiva a esto escribiendo: «Rien ne sert d'affirmer après d'autres que le Septentrion de Cervantès est imaginaire. Peut-être l'est-il moins qu'on ne le dit.»²¹ Pero por sus especulaciones sobre la «concordance» y la discordancia entre la naturaleza septentrional feroz, la violencia humana y la fe católica, da de nuevo con los prejuicios tradicionales sobre el *Persiles*, olvidando la evidencia misma. Porque

¹⁸ Molho (1994: 321).

¹⁹ Molho (1994: 35-36).

²⁰ Menéndez Pelayo (1987: II, 278).

²¹ Molho (1994: 25).

¿cómo se puede pensar seriamente — como lo hace Molho — que el conflicto entre el rey de Dania (país imaginario) y el rey de Dinamarca refleje «la guerre civile dite du *Comte* qui ravagea le Danemark de 1534 à 1536»,²² sin conceder al mismo tiempo a Cervantes y a sus lectores la competencia de saber que los países escandinavos son países protestantes? En todo caso, Christian III, rey de Dinamarca (1503-1559), había establecido definitivamente la reforma luterana en su Estado: Hizo la guerra a Carlos Quinto y le forzó a renunciar a la corona de Dinamarca y de Noruega, en 1544, en la ocasión del tratado de Speyer.

5 Sobre el espacio protestante en que se mueve el *Persiles*

Ya el simple hecho de que las encarnaciones de las virtudes más completas de la especie humana, opuestas a la violencia bajo todas sus formas, son — en el texto de Cervantes — Sigismunda, Persiles y Arnaldo, tendría que poner fin a todas aquellas especulaciones sobre la «concordance» o discordancia entre la naturaleza feroz, la violencia humana y la fe católica, porque son ellos habitantes y por consecuencia representantes de la naturaleza septentrional y de países protestantes. Aunque se pueda que Sigismunda se haga católica al cabo de su viaje, al principio explícitamente no lo es, Cervantes/el narrador calificándola de «medio gentil»,²³ y sin embargo ella posee ya aquella belleza y aquellas virtudes de las cuales emana la luz antes de su posible conversión. También se puede que Periandro sea católico porque declara en un momento en que piensa perder su vida, que muere «en la fe católica cristiana» y en la de su amor por Sigismunda,²⁴ pero es forzoso constatar que para el resto no manifiesta ninguna preocupación religiosa en todo el transcurso del texto. Pero Persiles es el príncipe de un país protestante. Y por fin queda indudable que uno de los personajes más importantes del texto, venido del norte, Arnaldo, no se ve nunca asociado a alguna práctica o algún pensamiento religioso y aún menos católico. Es sin embargo el príncipe heredero de un país protestante que juega — en aquella época — un papel importantísimo en el conflicto entre catolicismo y protestantismo.

Supongamos pues — nada más que provisionalmente — que Cervantes haya querido decir a sus compatriotas que no se debe condenar a los protestantes y que hay entre ellos individuos dignos de respeto, dignos de ser escuchados, y aún más: dignos de ser aliados (en un periplo europeo, por ejemplo). ¿Como habría podido

²² Molho (1994: 276).

²³ Cervantes (1990: 1059). Véase también Molho (1994: 46-48).

²⁴ Cervantes (1990: 1030).

hacerlo en un país donde la censura impedía toda publicación en este sentido, sino hablando del espacio protestante como Cervantes lo hace en el *Persiles*? ¿nombrando a las cosas sin nombrarlas? ¿Hacer comprender sin provocar la interdicción? No cabe la más mínima duda: Cervantes no pensaba que haya «concordance» o discordancia entre la naturaleza ambiente, la ferocidad o la noferocidad de la gente y la fe católica lo que puede deducirse del hecho de que existen tantos espacios católicos inhumanos como espacios protestantes civilizados en el mundo septentrional del *Persiles*. Así por ejemplo, Policarpo, rey católico de un reino católico, inspirado por una española hechicera, echará fuego a su palacio y a su capital porque no sabe dominar sus apetitos sensuales: su deseo de poseer a Sigismunda. Y en el reino archi-católico de Irlanda sobreviven leyes tan bárbaras como el *ius primae noctis* que Transila, hija de Mauricio, esposa de Ladislao, no quiere volver a su patria, quitándola más tarde (IV, 8), dicho sea de paso, con su marido y su padre (católico convencidísimo) para «vivir más pacíficamente» en Inglaterra, país que en 1571 había definitivamente dejado de ser católico. Y para terminar: dos de los cuatro españoles que acompañan a Persiles y Sigismunda en Francia y en Italia, buenos católicos según se dice, Bartolomé y Luisa, acabarán su vida como asesinos.

6 Sed monja, pero no hagáis voto

Todo esto — ¡desde luego! — no quiere decir que la fe católica quede desconsiderada en el *Persiles*. Ni mucho menos. Pero forzoso es constatar que el asunto de la fe católica se queda muy discreto en el texto, y para una «novela tridentina» la ausencia total de eclesiásticos²⁵ no dejaría de sorprender. Los peregrinos, en todo caso, se preocupan de todo salvo ir a misa o a confesar. Es en Roma por primera vez, por ejemplo, que Auristela toma algunas lecciones de catecismo donde manifestará incluso un tibio deseo de tomar el velo. Pero contrariamente a lo que se podría pensar precipitadamente, este episodio testimonia menos una vocación religiosa y constituye más bien una crítica de la Iglesia católica. Porque su deseo efímero de tomar el velo se sitúa al terminarse una grave enfermedad. Envenenada, Sigismunda se había hallado a dos dedos de la muerte. Salvada contra toda esperanza, tiene un momento de agotamiento. Y es este agotamiento físico y no una vocación religiosa lo que provoca ese deseo de tomar el velo, causando casi la muerte por desesperación de Persiles. La tentación del velo es implícitamente

²⁵ El único cura que encontramos en una pequeña iglesia cerca de Valencia tiene más semejanza con un Don Camilo *avant la lettre*, haciendo barricada de su iglesia, reuniendo hombres y armas para defenderla, etc.

suicida y en todo caso hostil a la vida, y apenas recuperada de su estado de agotamiento, Sigismunda rechaza la idea de hacerse monja y se casa con Persiles.

Claro está que los convencidos del «Cervantes tridentino» levantarán sus manos pías al cielo y me acusarán de fabulación, y como no sirve de nada decir a los creyentes que importa leer los textos antes que interpretarlos, dejemos la palabra a la «sin par Sigismunda» que — en Roma — no padece su primera crisis ligeramente histórica. La primera vez que siente una tentación espontánea de tomar el velo es en el reino de Policarpo (III, 4): Allí es la expresión de celos que tiene con respecto a Persiles y a la hija de Policarpo, Sinforosa, expresión que con razón podemos calificar de chantaje. Como más tarde en Roma: Una vez resuelta la crisis, no solamente no pensará más en tomar el velo, pero deduce de esto una lección clara y categórica que comunicará a la hermosa y «bárbara» Costanza. Cuando, en España, su compañera de viaje se casa de manera fulminante con un conde desconocido quien — mortalmente herido — le quiere dejar su título y su fortuna, la joven viuda está tan conmovida que piensa hacer voto de religiosa:

— Yo hago voto [...]

Pero apenas dijo esta palabra, cuando Auristela le dijo:

— ¿Qué voto queréis hacer, señora?

— De ser monja — respondió la condesa.

— Sedlo, y no le hagáis — replicó Auristela —; que las obras de servir a Dios no han de ser precipitadas, ni que parezcan que las mueven accidentes, y éste de la muerte de vuestro esposo quizá os hará prometer lo que después, o no podréis, o no querréis cumplir. Dejad en las manos de Dios y en las vuestras vuestra voluntad, que así vuestra discreción, como la de vuestros padres y hermanos, os sabrá aconsejar y encaminar en lo que mejor os estuviere. Y dése ahora orden de enterrar vuestro marido, y confiad en Dios que quien os hizo condesa tan sin pensarlo, os sabrá y querrá dar otro título que os honre, y os engrandezca con más duración que el presente.

Rindióse a este parecer la condesa [...]²⁶

No se tiene que forzar la razón para ver en estas reflexiones sobre el voto religioso una crítica bastante clara de la práctica de reclutamiento para la vida monástica de aquella época, efectuándose sobre todo entre los niños, los «inocentes» que aún no tienen juicio y — por consiguiente — no pueden medir la importancia de sus actos. Esta crítica se ve además completada por la historia del portugués Manuel de Sosa Coitiño quien muere desesperado por el voto que hizo su prometida (I, 10), aunque todo eso no quiera decir que Cervantes se pronuncie en el *Persiles* contra la *vida retirada*. Al contrario, pero, los tres personajes que en el texto se retiran a la

²⁶ Cervantes (31990: 1011).

Isla de las Ermitas, el soldado-caballero francés Renato, su querida Eusebia, dama de la corte, así como el maestro de danza italiano, Rutilio, lo hacen adultos y conscientes de lo que hacen y además sin hacer voto. Esto les permite vivir una vida piadosa y totalmente monacal de su propio arbitrio y, más tarde, reintegrarse a la vida social.

7 Los dos Antonios

No pienso que sea absurdo ver en todo esto como un eco de ciertas convicciones erasmistas o incluso protestantes y — en todo caso — reformadoras, convicciones confirmadas por el papel que juegan, en el *Persiles*, «los bárbaros españoles» Antonio padre e hijo de los cuales los intérpretes cervantinos de nuestra era no me parecen haber cogido la función simbólica. Sin embargo, salta a la vista: Son dos Antonios porque hay dos Santos Antonios remitiendo el uno a la Iglesia primitiva y el otro a una de las corrientes reformadoras más importantes de la historia cristiana: la orden de San Francisco de Asís. El uno siendo San Antonio padre, Antonius Abbas (251-356), que vivía en una cueva, expuesto a muchísimas tentaciones (sobre todo sexuales), el otro San Antonio de Padua (1195-1231), nacido en Lisboa, franciscano predicando en el sur de Francia, venerado en España en la persona de un *mozo*, uno de sus atributos siendo la *flor de lis*.

En Cervantes, queriendo significar la continuidad y la epifanía de lo divino en el cambio y en la individualidad terrestres (y al revés), Antonio el Padre y Antonio el Mozo intercambian sus atributos, pero el lector de aquella época no podía no comprender el simbolismo. Antonio el Padre había dejado España vía Lisboa, lugar de nacimiento de Antonio de Padua, para buscar fortuna en otros parajes, desembarcar en la *Isla Bárbara* y regresar a España — de nuevo — vía Lisboa. En la *Isla Bárbara*, Antonio el Padre vive con Antonio el Mozo, su esposa Ricla y su hija Costanza una vida de ermitaño en una cueva, y aun cuando dejan la isla para seguir a Sigismunda y Persiles, continúan vistiéndose de ermitaños o de cristianos primitivos o franciscanos. Ricla, cuyo nombre remite anagramáticamente a las *Clarisas*, orden de religiosas emparentada con los franciscanos (III, 1): «medianamente hermosa, pero extremadamente a lo bárbaro vestida; Costanza, hermosísima y rodeada de pieles; Antonio el padre, brazos y piernas desnudos, pero con pieles de lobos cubierto lo demás del cuerpo: Antonio el hijo, iba del mismo modo, pero con el arco en la mano y la aljaba de las saetas a la espalda».²⁷ Y para concluir recordemos que Antonio el mozo se ve varias veces inducido en tentaciones como por ejemplo de la parte de Rosamunda, mujer viciosa por antonomasia, y de Zenotia,

²⁷ Cervantes (³1990: 981-982).

hechicera. Por fin, Antonio el Mozo pasará por el sur de Francia donde predicó San Antonio de Padua y donde va a encontrar a su futura esposa cuyo nombre, Feliz Flora, evoca, naturalmente, *flor de lis*.

8 Roma católica-latina, o la fusión de los tiempos

Que no se trata de una *ré-écriture* de leyendas de santos se echa de ver en la ironía con que Cervantes hace alusión a la castidad de los santos: Cuando Antonio el Mozo, cogido por terror pánico al acercarse Zenotia concupiscente, le dispara una flecha matando accidentalmente a Clodio el maldiciente, Antonio Padre le exhorta a respetar a los demás y sobre todo a las mujeres amorosas: «Ven acá, bárbaro; si a los que te aman y te quieren procuras quitar la vida, ¿qué harás a los que te aborrecen? Si tanto presumes de casto y honesto, defiende tu castidad y honestidad con el sufrimiento, que los peligros semejantes no se remedian con las armas ni con esperar los encuentros, sino con huir de ellos.»²⁸

Pero no se trata de ironía por ironía, y para comprender esto, volvamos otra vez al tiempo histórico de los acontecimientos narrados. Cuando los peregrinos — después de haber aprendido, en la *Isla de las Ermitas*, la muerte de Carlos Quinto — llegan a España, encuentran al polaco Ortel Banedre. Les cuenta como — después de haber pasado muchos años en América — se había vuelto a Castilla cuando Felipe III trasladó su corte a Madrid: Estamos en el año 1606.

¿Error de Cervantes? ¿Inadvertencia? Estas suelen ser — en cuestiones análogas — las respuestas de la exégesis. No me satisfacen. Pienso más bien que se trata de una estrategia narrativa de la cual Cervantes se sirvió ya en el *Quijote* donde los acontecimientos se desarrollan en la actualidad inmediata de principios del siglo diecisiete, pero se presentan como transmitidos por antiguos documentos hallados en archivos y borrados de la memoria de los vivos. Mediante tal fusión, Cervantes aumenta la dimensión del tiempo, reanimando el pasado en el presente, cambiando el presente en pasado futuro. Maurice Molho ha insistido con mucha sutileza en la doble dimensión que posee Roma en el *Persiles*: «Sous la Rome chrétienne, seule apparente, gît la Rome virgilienne. L'une et l'autre sont un seul et même lieu, où religion et pouvoir s'articulent et se confondent en une alliance — ou alliage — impénétrable. La religion n'est plus la même, et le pouvoir a changé de nature. Mais ce qui demeure dans une effrayante stabilité, c'est le rapport des deux catégories, à savoir le spirituel et le temporel, qui ne seraient rien l'un sans l'autre et qui ensemble sont tout, au point que le spirituel est à Rome temporel et que le temporel s'y

²⁸ Cervantes (³1990: 944).

sublime et spiritualise [...] Aussi l'entrée d'Auristèle à Rome inspire-t-elle à un passant [...] une réflexion des plus spirituelles 'Je gagerai, dit-il — que la déesse Vénus revient en cette cité comme aux temps passés, pour voir les reliques de son cher Enée.' Dès ses premiers pas dans Rome, Auristèle y est saluée en divinité païenne protectrice des Enéides. Ainsi la lecture virgilienne des *Travaux de Persille et Sigismonde* permet-elle de rendre à Rome une profondeur qui telle qu'en elle-même la perpétue.»²⁹

9 Preñada estaba la encina, o la fiesta de la Monda

Lo que parece haber escapado a Maurice Molho es que la revelación de la continuidad cultural en la profundidad del tiempo se confunde en el *Persiles* con la revelación de una continuidad religiosa, y Venus, el Amor, juega un papel fundamental en este conjunto. Cerca de Badajoz, nuestros peregrinos encuentran primeramente a un joven caballero quien les remite una cadena de oro y después una «criatura» recién nacida. Luego, al llegar a las hogueras de algunos pastores, esperando hallar abrigo para la noche, surge una joven mujer mediodesnuda buscando protección con los pastores: «Lo primero, señores, que habéis de hacer es ponerme debajo de la tierra; quiero decir, que me encubráis de modo que no me halle quien me buscare.»³⁰

Tan extraño como pueda parecer, la reacción de un viejo pastor sobrepasa aún la extrañeza de esta pregunta: Esconde a la joven mujer — la madre del niño como sabremos más tarde — en «un hueco de un árbol que en una valiente encina se hacía», lo que comentará el narrador poco después con: «Preñada estaba la encina — digámoslo así —; preñadas estaban las nubes, cuya oscuridad la puso en los ojos de los que por la prisionera del árbol preguntaron [...]».³¹

Preñada de una joven mujer que se llama Feliciano de la Voz porque canta muy bien. La última duda con respecto a su identidad se nos quita cuando nuestros peregrinos, acompañados de la joven mujer, visitan a *Nuestra Señora de Guadalupe*. Mientras contemplan «como asombrados» «muletas que dejaron los cojos, ojos de cera que dejaron los ciegos, brazos que colgaron los mancos, mortajas de que se desnudaron los muertos, todos después de haber caído en el suelo de las miserias, ya vivos, ya sanos, ya libres y ya contentos, merced a la larga misericordia de la Madre

²⁹ Molho (1994: 23-24).

³⁰ Cervantes (1990: 986).

³¹ Cervantes (1990: 987).

de las misericordias»,³² haciendo todo esto tanta impresión en nuestros peregrinos que «les parecía ver venir por el aire volando los cautivos, envueltos en sus cadenas, a colgarlas de las santas murallas, y a los enfermos arrastrar las muletas, y a los muertos mortajas, buscando lugar donde ponerlas, porque ya en el sacro templo no cabían», se levanta una voz divina: «fué que, puesta de hinojos, y las manos puestas junto al pecho, la hermosa Feliciana de la Voz, lloviendo tiernas lágrimas, con sosegado semblante, sin mover los labios ni hacer otra demostración ni movimiento que diese señal de ser viva criatura, soltó la voz a los vientos y levantó el corazón al Cielo, y cantó unos versos que ella sabía de memoria, los cuales dió después por escrito [...]».³³

No cabe duda, esta joven española es la ninfa Eco (y viceversa), su identidad confundiéndose como los espacios evocados en el templo-monasterio de *Nuestra Señora de Guadalupe* y en los versos del himno o cántico que sale de su boca, hablando de la creación del mundo, del Antiguo y del Nuevo Testamento, de la construcción del templo de Salomón, de los árboles que lo adornan, de los «cipreses altos», de las «palmas eminentes», de los «altos cedros», del «cinamomo», del «plátano», terminándose después de la alabanza de la Virgen con el anuncio del Sol:

Ya en las empíreas sacrosantas salas
el paraninfo alígero se apresta,
o casi mueve a las doradas alas
para venir con la embajada honesta [...].³⁴

Los tiempos y los espacios del mundo se confunden en una fe, y como desde luego tendré de nuevo que justificarme con los cervantistas incrédulos, dejemos otra vez la palabra a Cervantes mismo. Cuenta él o el narrador como de *Nuestra Señora de Guadalupe* los peregrinos salen para Talavera «donde hallaron que se preparaba para celebrar la gran fiesta de la Monda, que trae su origen de muchos años antes que Cristo naciese, reducida por los cristianos a tan buen punto y término, que si entonces se celebraba en honra de la diosa Venus por la gentilidad, ahora se celebra en honra y alabanza de la Virgen de las vírgenes».³⁵

³² Cervantes (1990: 994).

³³ Cervantes (1990: 995).

³⁴ Cervantes (1990: 997).

³⁵ Cervantes (1990: 998).

10 La religiosidad mínima, o el matrimonio por apretón de manos

Sin duda posible, Cervantes reconstruye en su *Persiles* la totalidad del volumen cultural de Europa, señalando la continuidad en la alternancia, la identidad en la alteridad, para hacer ver la unidad de la cultura europea en sus innumerables diferencias y variaciones. No lo hace por razones arqueológicas, sino porque ve Europa amenazada por las guerras de religión, por el cisma que divide no una Iglesia, sino la fe cristiana, y que amenaza hacer derrumbarse el edificio europeo. Es por esto que muestra lo que une en el espacio y en el tiempo a través de todas las divergencias y que no puede hallarse en los dogmas teológicos. Discípulo de Francisco de Vitoria, el fundador del derecho internacional, Cervantes rechaza la idea de una salvación por la Iglesia o, mejor dicho, por las Iglesias, poniendo al descubierto lo que puede constituir la base de una alianza europea respetándose en la identidad y en la alteridad, y esto es por un lado una ética mínima en el sentido de poder ser compartida por todos, y por otro lado una práctica social fundada en principios de una cortesía operacional.

Al nivel de la religiosidad esto quiere decir que contrariamente a la práctica de las Iglesias y de las sectas, no se trata de acentuar las divergencias, sino de hallar los valores comunes y los parentescos en las religiones de la antigüedad hasta los tiempos modernos. ¿El protestantismo no sería aceptable para un católico? ¿y cómo se hizo entonces la transición de la antigüedad a la era cristiana (la «fiesta de la Monda»)? ¡Acordémonos del cristianismo primitivo (Antonius Abbas)! ¡acordémonos de la reforma franciscana (San Antonio de Padua)! y reconoceremos que el *sumum bonum* religioso es el más pequeño denominador: El catecismo que el «bárbaro Español Antonio» enseñó a su «bárbara Ricla» y — más purgado aún de todo dogma — el catecismo totalmente rudimentario que Sigismunda estudia en Roma y que — absolutamente aceptable para un protestante — constituiría nada más que una caricatura si el *Persiles* fuera una «novela tridentina».

Que se trata de un texto anti-tridentino puede concluirse sin equivocación posible de la cuestión del matrimonio porque el *Persiles* es un texto de matrimonios.³⁶ En la *Isla de los pescadores*, Auristela se adelanta al sacerdote y a las «católicas ceremonias» casando ella-misma a dos parejas:

Llevaba asidas de las manos a Selviana y a Leoncia, y, puesta encima del teatro donde el tálamo estaba, llamó e hizo llegar junto a sí a Carino y a Solercio. Carino llegó temblando y confuso [...] y

³⁶ Para el problema del matrimonio en Cervantes véase Marcel Bataillon: «Cervantès et le mariage chrétien», en: *Bulletin Hispanique* 49 (1947), págs. 129-144; y el estudio completamente erróneo de Robert V. Piluso: *Amor, matrimonio y honra en Cervantes*, Nueva York: Las Américas, 1967.

estando ya el sacerdote a punto de darles las manos y hacer las católicas ceremonias que se usan, mi hermana hizo señales que la escuchasen; luego se extendió un mudo silencio por toda la gente, tan callado, que apenas los aires se movían. Viéndose, pues, prestar grato oído de todos, dijo en alta y sonora voz: 'Esto quiere el cielo.' Y tomando por la mano a Selviana, se la entregó a Solercio, y asiendo de la de Leoncia, se la dió a Carino. «Esto, señores — prosiguió [Sigismunda] [...] — es, como ya he dicho, ordenación del cielo, y gusto no accidental, sino propio de estos venturosos desposados, como lo muestra la alegría de sus rostros y el sí que pronuncian sus lenguas.³⁷

Feliciano de la Voz y Rosanio se casan dándose las manos, matrimonio demostrativamente confirmado después delante de la iglesia *Nuestra Señora de Guadalupe* donde las ceremonias religiosas son explícitamente declaradas secundarias. Con la ocasión de una boda campesina, el deseo de uno de los suegros que su hija se case con la bendición de la Iglesia queda rechazado como algo de moda (más tarde se lo califica incluso de «niñerías»), y cuando, por fin, este padre está de acuerdo con la costumbre usual, la gente aplaude porque «ha hablado como un viejo»: «Dénse estos niños las manos, si es que no se las han dado hasta ahora, y queden para en uno como lo manda la Santa Iglesia nuestra madre, y vamos con nuestro baile al olmo, que no se ha de estorbar nuestra fiesta por niñerías.»³⁸ Costanza se casa con su conde herido a muerte delante de testigos, pero sin asistencia de un sacerdote. Ruperta y Croriano no hacen otra cosa para casarse que darse las manos, y para que el lector lo entienda, Cervantes no deja de dar informaciones sobre esta manera de casarse según la vieja costumbre: «Testigos fueron de estos abrazos y de las manos que por esposos se dieron, los criados de Croriano, que habían entrado con las luces»; «salió el rumor del nuevo desposorio» a las orejas de los peregrinos; «Levantáronse los novios antes que entrasen los peregrinos [...]»; «Periandro, Auristela, Costanza y Antonio, su hermano, hablaron a los desposados [...]»; «estas bodas», etc.³⁹ Andrea Marulo e Isabel Castrucho se dan las manos, y se quedan casados contra la voluntad de sus familias, y por fin los mismos Persiles y Sigismunda se casan dejando a Maximino, agonizante, que junte sus manos, «frontero del templo de San Pablo, en mitad de la campaña rasa».⁴⁰

La cantidad impresionante de bodas contratadas por simple apretón de manos ya impide creer que se trate de casualidad o de algo sin importancia, y aún menos si se tiene en cuenta que Periandro está perfectamente enterado de las costumbres de matrimonio. Declara — pensando probablemente en el derecho romano⁴¹ — que «en

³⁷ Cervantes (³1990: 949).

³⁸ Cervantes (³1990: 1006-1007).

³⁹ Cervantes (³1990: 1036-1037).

⁴⁰ Cervantes (³1990: 1078).

⁴¹ Véase Jane F. Gardner: *Frauen im antiken Rom: Familie, Alltag, Recht*, Munich: C. H. Beck, 1995.

otras religiones que la cristiana» «los matrimonios son una manera de concierto y conveniencia, como lo es el de alquilar una casa u otra alguna heredad»,⁴² de donde saca argumentos para disuadir a Ortel Banedre (como también al rey Leopoldio) de vengarse de su mujer infiel. En efecto, todos estos discursos sobre el matrimonio «natural» y su validez como también sobre su calidad de contrato económico en otras sociedades deben de leerse sobre el fondo de los decretos matrimoniales decididos en el Concilio Tridentino, según los cuales las bodas tenían que concluirse delante de un sacerdote y conforme al ritual eclesiástico.

11 Hospitalidad y cortesía

La búsqueda de denominadores comunes culturales, mentales y religiosos a través del tiempo llevaba consigo una tolerancia fundamental con respecto al otro porque la alteridad de la cual se quiere tener noticias (presentación del individuo — viajero, extranjero — y cuento de su destino) se hace enriquecimiento del individuo que se añade a su estado de extranjero. Esto explica también por qué no hay individuos de otras culturas o civilizaciones incluso lejanas que no sean integrables como, por ejemplo, Ricla la bárbara, o entre los «moriscos» Rafala y el jadraque Jarife, tío suyo, cerca de Valencia. Y es sobre este fondo que la cortesía revela toda su importancia como instrumento de comunicación y de comercio internacional, capaz de reunir en un solo concepto europeo las sociedades más primitivas y las más avanzadas que se hallen en Europa. En pocas palabras: Todas (o casi todas) las naciones europeas ofrecen las unas a las otras una hospitalidad según su modelo. El inventario que nos ofrece Cervantes parece más bien inspirado por Homero que por Virgilio: arcaísmos en la hospitalidad de los pueblos septentrionales más incultos y en la «remuneración» que consiste sobre todo en la presentación de sus orígenes familiares y en la narración de sus viajes. Sin embargo, más se baja hacia el sur, más estas formas arcaicas ceden delante de toda una panoplia de instituciones «turísticas» («mesones», «posadas», «caserías», casas por alquilar etc.), sin que por esto la hospitalidad primitiva y espontánea se pierda enteramente (alojamiento sin pagar en casa de aldeanos o ciudadanos o en cabañas de pastores; invitación a compartir la comida frugal etc.): «¿Hay por ventura, señor, en este lugar, hospital de peregrinos?», pregunta Antonio el Bárbaro a su padre, evocando el espacio antiguo de la hospitalidad bajo la protección divina y más exactamente de Zeus / Júpiter, y el padre quien no lo reconoce, le responde:

⁴² Cervantes (³1990: 1004).

«Según es cristiana la gente que le habita [...], todas las casas de él son hospital de peregrinos ...»⁴³

Mientras más se baja hacia el sur, más el viaje se asemeja al turismo moderno, lo que no quiere decir que el turismo sea desconocido en el norte de la Europa de entonces; los primeros turistas auténticos a quienes encontramos en el *Persiles* son unos ingleses que vuelven de un viaje a España y de los cuales habla Antonio el padre.⁴⁴ También nuestros peregrinos — en su mayoría gente septentrional — practican el turismo, desde Lisboa a Roma donde, por ejemplo, visitan las iglesias. Pero independientemente de las estructuras logísticas o de los parajes (salvajes o clementes), es la cortesía, íntimamente ligada con la retórica y con los principios fundamentales de la ética (pragmatismo moral, racionalismo, religiosidad moderada) que no solamente permite un primer comercio, sino una alianza durable con los otros y sobre todo con los representantes de las demás naciones, sean huéspedes o compañeros de fortuna o profesionales del turismo. Movilidad (de la cual hace parte la capacidad de hablar o de comprender idiomas extranjeros), cortesía y discreción — el viajero no debe prolongar demasiado su estancia: en España, por ejemplo, nuestros peregrinos se quedan raras veces más de cuatro días en un mismo lugar — garantizan acuerdo y supervivencia incluso en las tierras más bien salvajes, incluso en medio de la barbarie ... por lo menos hasta que una erupción de violencia haga necesario el empleo de otros métodos como la astucia, la mentira, la fuerza física, métodos empleados por nuestros peregrinos solamente en casos de extrema urgencia.

12 La cruz de la razón, o el sentido de un periplo

Llegados al cabo del periplo, volvámonos al punto de partida y preguntémonos otra vez si este texto puede ser el testimonio de una conversión de Cervantes al catolicismo dogmático, una «obra tridentina». Hemos visto que — lógicamente — los personajes principales Persiles, Sigismunda y Arnaldo son: un (eventual) católico moderado a quien no vemos jamás practicar la religión, una protestante tal vez conversa a un catolicismo extremadamente «moderado», y un protestante, lo que

⁴³ Cervantes (1990: 1008).

⁴⁴ Cervantes (1990: 881): «me embarqué en una nave que estaba con las velas en alto para partirse a Inglaterra, en la cual iban algunos caballeros ingleses que habían venido, llevados de su curiosidad, a ver a España, y habiéndola visto, toda, o, por lo menos, las mejores ciudades de ella, se volvían a su patria».

confirmaría la opinión de Werner Krauss según la cual, en el *Persiles*, se trataría de una especie de acercamiento entre catolicismo y protestantismo.⁴⁵

En realidad, sin embargo, Cervantes va mucho más allá. Como lo ha mostrado Maurice Molho, la estructuración intelectual del espacio cultural está fundada en el racionalismo de aquella época, de Pomponazzi sobre todo, y representado en el *Persiles* por cuatro sabios formando — por el simbolismo del número — una cruz no religiosa, una cruz de la razón humana extendida sobre toda Europa: el mismo Persiles, Antonio el Bárbaro, Mauricio y el astrólogo judiciario español Soldino quien reside en Provenza.⁴⁶ Haber identificado Molho esta figura de la sabiduría humana en forma de cruz es tanto más convincente cuanto no conocía mi análisis de la doble novela *El casamiento engañoso/El coloquio de los perros* en la que he identificado la misma figura en la cruz que forman los cuatro locos, es decir los cuatro pensadores sistemáticos en la «psiquiatría» (el manicomio) del *Hospital de la resurrección* en Valladolid.⁴⁷ Pero mientras que en *El coloquio de los perros*, la cruz significa la desesperación y la falta de certidumbre humana, la cruz formada por la razón humana en el *Persiles* señala la esperanza que — sin duda — habrá facilitado la gran despedida de Cervantes al terminar su texto.

Es bajo esta cruz de la razón que se sitúa, en el *Persiles*, la cuestión de la religión, de la moral y de la cortesía, formando un conjunto indisoluble: la cuestión de la identidad cultural europea. Esta figura explica el fin del texto. Cuando los peregrinos llegan a Lisboa, Sigismunda, feliz de pisar de nuevo tierra, manifiesta su deseo de terminar este viaje a pie. Este deseo se ve doblado por el deseo de llegar lo más

⁴⁵ Sin embargo, la conclusión de Krauss me parece algo dudosa: «Zweifelloos bietet nach der Meinung von Cervantes nur ein geläuterter Katholizismus die Gewähr für die humanistische Vollendung der Menschenwelt. Dieser tritt den unbestimmten christlichen Lebensformen entgegen, wie sie in den Reichen des atlantischen Nordens vorwalten. Für Cervantes verkehrt sich damit die wirkliche Reihenfolge, nach welcher aus dem Katholizismus der Protestantismus hervorgegangen ist, in ihr Gegenteil, als wäre das Nicht-mehr-katholisch-Sein ein Noch-nicht-katholisch-sein-Können» (Krauss 1966: 145). No estoy totalmente de acuerdo, porque el personaje de Arnaldo, príncipe de Dinamarca, volviendo a su patria para casarse con una no católica y para gobernar sobre un pueblo protestante, no permite esta conclusión tan llana. Me parece más bien que el punto de enfoque (o el fundamento ético para la práctica social) sea múltiple: el racionalismo renacentista (Erasmus, Pomponazzi) y el relativismo religioso, resultado de la historia cultural europea, que no permite reglamentación o supremacía institucional. Arnaldo, príncipe protestante, tiene el mismo valor que Persiles, príncipe (tal vez) católico.

⁴⁶ Molho (1994: 29-33, 50-68, 33).

⁴⁷ Michael Nerlich: «On the Philosophical Dimension of *El casamiento engañoso* and *El coloquio de los perros*», en: Michael Nerlich / Nicholas Spadaccini (eds.): *Cervantes's «Exemplary Novels» and the Adventure of Writing*, Minneapolis: Minnesota University Press, 1990 (Hispanic Issues; 6), págs. 247-329.

rápidamente posible a la Ciudad Eterna. Por esto no demoran en ningún lugar, no entrando ni siquiera en las grandes ciudades.

Pues bien, llegados a Barcelona, se les ofrece la posibilidad de ir gratuitamente en un navío al puerto más cerca de Roma. Pero a pesar de su deseo de llegar lo más rápidamente a Roma, rechazan esta oferta y continúan su camino por Perpiñán y, después, el sur de Francia. Ostensiblemente, Cervantes ha querido llamar nuestra atención sobre este camino mucho más largo y mucho más fatigoso, lo que tendría que incitarnos a meditar las razones de su decisión. La elección de Perpiñán como etapa de su camino remite a los dos Antonios y a la evocación del cristianismo primitivo y la reforma franciscana. Porque Perpiñán juega un papel muy importante en la historia de la Iglesia cristiana. En 1415 tuvo lugar un encuentro entre el papa Benedicto XIII, mejor conocido bajo el nombre de Pedro de Luna, y Sigismundo, rey de Alemania y emperador romano. Sigismundo, quien ha bien podido dar su nombre a la «sin par Sigismunda», había ido a Perpiñán después del Concilio de Costanza para negociar — en vano — el fin del cisma de la Iglesia católica de aquella época, cuando había un papa en Roma y otro — español — en Aviñón.

Pero se puede pensar que hay todavía otra razón, complementaria a esa otra. Acordémonos que estamos no solamente en 1560, pero también en 1606, y acordémonos además que las tres hermosas damas francesas querían — al principio — irse a París antes de decidirse a acompañar a nuestros peregrinos a Roma. ¿No sería porque: «une messe vaut bien Paris»? Sea como fuere: Consta que es una «escuadra» escandinava, española y — en mayor parte — francesa, o para decirlo de otra manera: una tropa de protestantes y católicos de diversas corrientes, pero todas moderadas, que llega finalmente a Roma. ¿Para hacer qué? Para después volver a sus países respectivos. Pero vuelven de otro modo y por otros fines: Arnaldo, príncipe protestante irreprochable, vuelve a Dinamarca para reinar en su país protestante, casado con una protestante o «medio gentil»: Eusebia, hermana de Sigismunda. Persiles y Sigismunda en cambio, modelos de perfección humana, vuelven moderadamente católicos para reinar en sus países protestantes reunidos.

En 1593, Enrique IV, rey de Francia, protestante, se convirtió al catolicismo porque «Paris vaut bien une messe». Y Enrique IV gobernó, rey católico y protestante, un pueblo católico y protestante, unido bajo el signo de la tolerancia. *Voilà*: me parece que era éste el «mensaje» que Cervantes quería hacer pasar, y que sus contemporáneos no podían no entender: un «mensaje» para la Europa de todos los tiempos, la Europa a venir, la nuestra.

Epitafio, o muerte y resurrección de un texto

Al final de este ensayo, claro está, ciertos lectores se preguntarán con justa razón si fuera posible que «nadie» — hasta hoy — haya «entendido» el texto de Cervantes, y seguramente habrá quien hable de arrogante o presumido y de otras cosas más con respecto a mi lectura. A esto, desde luego, podría oponer que (insuperablemente) más arrogante me parece calificar *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* de producto de «debilidad senil», o de hablar del texto sin haberlo leído como resulta — por ejemplo — de informaciones sobre una resistencia de las familias respectivas al matrimonio entre Persiles y Sigismunda. Más seriamente, sin embargo, diría que no cabe duda de que desde un punto de vista de comprensión histórica del funcionamiento comunicativo de las obras en su época (inclusive del funcionamiento comunicativo de sus formas o, mejor dicho, de la función comunicativa de los signos artísticos que son las obras literarias) — hoy día (y después de los trabajos de la investigación cervantista desde Rudolph Schevill o Américo Castro) — hemos llegado a un mejor entendimiento de los textos de Cervantes (y de otros autores más) que — por ejemplo — el siglo diecinueve.

Esta comprensión histórica no debe confundirse con otros tipos de entendimiento subjetivo o intuitivo al nivel de la recepción por lectura individual, por ejemplo, o por adaptación dialogal en la producción artística que no necesita forzosamente reflexión histórica (¡que necesidad sería oponer a la lectura de Cervantes por Borges una lectura históricamente «correcta»!). Pero en la realidad del proceso de recepción las diversas esferas pueden confundirse y se confunden habitualmente (las novelas de Umberto Eco siendo monumentos de fusión de estas dimensiones de comprensión histórico-semiótica y de adaptación subjetiva y transformadora de otros textos), la subjetividad quedándose siempre dependiente del saber y sentir colectivos de la sociedad.

Con esto es evidente que la comprensión de los textos en la época de su producción — cuando el autor quería entrar en un diálogo directo con su público — fue diferente de la comprensión de esos mismos textos en tiempos posteriores, y — véase arriba — como me parece imposible que el éxito enorme que tuvo el *Persiles* en la primera mitad del siglo diecisiete (no solamente en países católicos) sea debido a su (imaginario) valor de libro tridentino edificante o a sus aspectos meta-textuales (de diálogo con El Pinciano, por ejemplo), supongo que los lectores de aquella época hayan tenido otro acceso al texto que después se perdió. Por consiguiente, nuestro trabajo de «intérprete» — que se asemeja en esto al trabajo del arqueólogo — debe tener por objetivo facilitar — en la medida de lo posible — la comunicación entre el lector de hoy y la obra en su significación originaria en el tiempo de su producción

y/o de sus significaciones «secundarias» (o sucesivas) en la recepción en tiempos posteriores. En otras palabras: Nuestro trabajo consiste en gran parte en la reconstrucción (siempre aproximativa, nunca acabada) del volumen semántico (o significativo) que el texto tuvo en el momento de su producción como palabra compleja en el discurso de aquella época, y — en el caso concreto del *Persiles* — en hallar el acceso al texto que tuvieron los contemporáneos de Cervantes y que después se perdió.

Esto no quiere decir que la función comunicativa que el texto ha cumplido realmente en la época de su producción sea siempre la más importante: los *Ensayos* de Montaigne, por ejemplo, tuvieron ciertamente más importancia filosófica y política en el siglo diecisiete y sobre todo en el dieciocho que en la época de su producción, y, por consiguiente, el análisis del funcionamiento de un texto puede ser más importante con respecto a una recepción ulterior. Pero el caso del *Persiles* es diferente. Al éxito internacional inmediato del texto corresponde — a pesar del juicio favorable del primer biógrafo de Cervantes, Gregorio Mayans y Siscar (1738) — una continua pérdida objetiva de función comunicativa desde mediados del siglo diecisiete, algo retardada a finales del siglo dieciocho por el interés que ciertos románticos tuvieron — en el conjunto del interés general por el autor del *Quijote* — también por *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Este interés romántico por el *Persiles*, sin embargo, ya no era fundado en su funcionamiento como palabra en el proceso comunicativo de la época de Cervantes, sino en la proyección de valores estéticos y filosóficos del romanticismo en la obra cervantina, como nos lo muestra Friedrich Schlegel en su reseña de la traducción del *Quijote* por Tieck, publicada en 1799 en el *Athenaeum*: «El *Persiles*, oscuro de colores, [...] se extiende despacio y casi pesadamente a través de la riqueza de sus extraños enlaces de la lejanía del más oscuro septentrión hacia el cálido mediodía y se termina armoniosamente en Roma, centro magnífico del mundo culto. Es el fruto más tardío, casi demasiado maduro, pero — a pesar de todo — todavía fresco y aromáticamente perfumado de este amable ingenio en cuyo último aliento poético respiraba aún juventud eterna.»⁴⁸

Al desaparecer este interés «subjetivo» romántico sin reemplazo por otro semejante interés «subjetivo», el *Persiles* — privado de su funcionamiento semántico de

⁴⁸ *Athenaeum: eine Zeitschrift 1798-1800*, ed. Curt Grützmacher, Reinbek: Rowohlt, 1969, 2 vols., vol. 2, pág. 123: «Der dunkelfarbige *Persiles* dagegen zieht sich langsam und fast schwer durch den Reichtum seiner sonderbaren Verschlingungen aus der Ferne des dunkelsten Nordens nach dem warmen Süden herab und endigt freundlich in Rom, dem herrlichen Mittelpunkt der gebildeten Welt. Es ist die späteste, fast zu reife, aber doch noch frisch und gewürzhaft duftende Frucht dieses lebenswürdigen Geistes, der noch im letzten Hauch Poesie und ewige Jugend atmet.» (Traducción española: M. Nerlich).

palabra en el discurso de su época — se quedó no solamente como cuerpo extranjero en el presumido paisaje intelectual y artístico de Cervantes, determinado — para los intérpretes — por el *Quijote*, pero inclusive empezó a estorbar a los intérpretes profesionales (universitarios, críticos literarios, ensayistas) que nacieron como categoría social a finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve. Para disimular que no sabían qué pensar del *Persiles*, declararon que se trataba de una obra malograda, buscando desde ahora en adelante explicaciones para el menosprecio en que lo tenían y siguen teniéndolo de antemano (por los prejuicios heredados). Así leemos ya en la extraordinaria *Historia de la poesía y retórica española y portuguesa* de Friedrich Bouterwek, la primera historia de la literatura española en un sentido moderno, publicada en 1804: «La novela *Persiles y Sigismunda*, terminada por Cervantes inmediatamente antes de morir, se puede considerar como un apéndice interesante a sus demás obras. Además de la más pura sencillez, lengua y narración en esta novela poseen lustre y rara precisión. Pero la idea de parecida novela ya no merecía nueva realización. Al cabo de su gloriosa carrera, Cervantes quería imitar a Heliodoro. Ha continuado con las situaciones interesantes, pero el conjunto no es mucho más que un relato romántico de un viaje demasiado rico en aventuras espantosas por mar y por tierra, pero monótono con la más monstruosa mezcla de geografía e historia auténticas y fantaseadas, ejecutado en la segunda parte, en la cual la escena se traslada a España e Italia, en la manera de novelas que no armoniza mucho con el espíritu de la primera parte.»⁴⁹

Con esto, el juicio de la crítica moderna — combinándose hasta el día de hoy con fantasías del tipo schlegeliano (del *Persiles* que se termine «armoniosamente en Roma») — queda establecido, como lo prueba — entre infinitos ejemplos posibles — el artículo «Cervantes» en el *Meyers Konversations-Lexikon* de 1894. Por excelente que sea este artículo, del *Persiles* no sabe referir otras cosas que aquellas «modernas»

⁴⁹ Friedrich Bouterwek: *Geschichte der spanischen und portugiesischen Poesie und Beredsamkeit*, in: *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, vol. 3, Gotinga: Johann Friedrich Röwer, 1804, pág. 359: «Der Roman *Persiles und Sigismunda*, den Cervantes kurz vor seinem Tode zu Ende brachte, ist als ein interessanter Nachtrag zu seinen übrigen Werken anzusehen. Sprache und Darstellung haben in diesem Romane besonders, bei der reinsten Simplizität, eine seltene Präcision und Politur. Aber die Idee eines solchen Romans war keiner neuen Ausführung werth. Cervantes wollte am Ende seiner glorreichen Laufbahn noch den Heliodor nachahmen. Das Interesse der Situationen hat er auch hier behauptet; aber das Ganze ist doch nicht viel mehr, als eine *romantische Reisebeschreibung*, reich genug an schrecklichen Abenteuern zu Wasser und zu Lande, aber in der ungeheuersten Mischung wahrer und fabelhafter Geographie und Geschichte monoton, und in der zweiten Hälfte, wo die Scene nach Spanien und Italien verlegt wird, in der Novellen-Manier ausgeführt, die mit dem Geiste der ersten Hälfte nicht recht harmoniert.» (Traducción española: Michael Nerlich.)

que citamos — como ejemplos de falsa apreciación — al principio de nuestro ensayo: «*Los trabajos de Persiles y Sigismunda* son una larga novela, sobrecargada con episodios, que ya no tiene otro interés para nosotros que el histórico-literario aunque su autor la haya tenido por su mejor creación.»⁵⁰

Esta situación se complicó con el rechazo ideológico de la obra cervantina por ciertos críticos españoles, rechazo que empezó ya en el siglo dieciocho con la acusación (formulada entre otros por Blas Antonio de Nasarre Ferriz⁵¹ y — de otra manera y contra Nasarre — por Juan Maruján⁵²) según la cual Cervantes — con su *Quijote* y ciertas de sus comedias — habría querido ridiculizar a la nación española. Por curiosa que haya sido esta acusación, nunca desapareció enteramente de la discusión y hasta preludió al debate no mucho menos curioso de nuestro siglo, en el cual los Unamuno, Ortega y Gasset y otros Ramiro de Maeztu meditaron sobre el *Quijote* como expresión del alma española, de su energía o de su decadencia.

Más importante para nuestro asunto la polémica de Menéndez Pelayo — admirador de un Cervantes poeta intuitivo — contra un Cervantes teórico (filósofo, científico, «preceptista») y — de paso — contra Mayans y Siscar con su alabanza del *Persiles*: Para Menéndez Pelayo *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* — lo vimos — eran un producto hasta «pueril», juicio con el cual dejó una enorme hipoteca a la crítica cervantista (sobre todo española) que — para salvar el texto — se veía o se sentía obligada de alabar o de subrayar lo que — pretendidamente — distingue el *Persiles* de las demás obras de Cervantes y sobre todo del *Quijote*: su catolicismo tridentino. Y con este error fundamental se perdió definitivamente el acceso al funcionamiento comunicativo del texto, fenómeno tanto más fascinante cuanto prueba de manera irrefutable que no basta la calidad estética por sí misma para juzgar del valor de una obra literaria. Dicho en otros términos: Para la justa apreciación de una obra literaria hace falta — además de la admiración por su calidad estética — la comprensión de su funcionamiento comunicativo (o social) en el discurso (por lo menos) de su época.

Porque — como lo muestran también las citas aquí alegadas — con respecto al valor estético del *Persiles* (o al «arte de narrar» de Cervantes), la crítica literaria parece no haber nunca tenido dudas. Lo que — ostensiblemente — resultó problemático para ella, era su incapacidad de descubrir en el texto un «mensaje» o

⁵⁰ Meyers *Konversations-Lexikon*, Leipzig; Viena: Meyer, 1894-1897, 17 vols., vol. 3, pág. 966 (traducción española: Michael Nerlich).

⁵¹ Véase Michael Nerlich: «On Genius, Innovation and Public: The «Discurso crítico» of Tomás de Erauso y Zavaleta (1750)», en: *Hispanic Issues* 1 (1987), págs. 201-227.

⁵² Véase Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, 5 vols., vol. 3, págs. 248-249.

«sentido» importante, o — como diría yo — de definir su valor semántico de palabra en el discurso dialogal de la época. La crítica ya no logró explicar para qué Cervantes había escrito el *Persiles*, incapacidad que se inscribe en el contexto de la pérdida de un saber colectivo que — con respecto al *Persiles* — hasta hoy no se ha recuperado enteramente. Esta pérdida colectiva del acceso al texto puede inclusive fecharse: Es el año de la paz de Westfalia 1648 que puso fin a la comprensión colectiva e inmediata del texto. Acordémonos otra vez: La Europa del *Persiles* está — desde dentro — amenazada de destrucción por el cisma de la religión cristiana y por las catástrofes que resultan de él (contrarreforma y su dogmatismo, disolución de las instituciones culturales/religiosas y políticas, guerras de religión entre protestantes y católicos, guerras civiles, piratería de *merchant adventurers*, corrupción moral y depravación de las costumbres sobre todo palpable en la Roma de las cortesanas y de los malhechores, es decir: de la época de Cervantes y de su *Persiles*), y de fuera por el mundo no europeo: el Islam. A este caos, Cervantes opone la visión de una Europa unida en la aceptación del pasado religioso y cultural común así como en la elaboración de una ética (supra-religiosa) fundada en la práctica del hombre europeo móvil y tolerante (aceptación del otro, respecto entre los sexos, aprendizaje de lenguas, negocio pacífico, viajes turísticos para mayor instrucción y formación cultural, racionalismo y cortesía, etc.).

Ahora bien: a lo más tarde desde la paz de Westfalia, concluida en Münster y Osnabrück y confirmando la paz religiosa de Augsburgo así como la igualdad de derechos de las religiones cristianas (inclusive de los reformados y calvinistas), la formación de las naciones modernas como instancias de estabilidad internacional, la constante reducción del poder secular de las religiones y la fe en soluciones racionales de problemas y conflictos políticos, sociales y culturales (resultado de la Ilustración y de la idea de progreso, hallando su continuación en el positivismo del siglo diecinueve y en la automatización tecnológica de la producción material en el siglo veinte) hacen que los lectores del *Persiles* pierden la posibilidad de identificación de sus problemas con los problemas discutidos en el texto cervantino. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* — texto, sin embargo, absolutamente racional y hasta iluminado — se hacen tan incomprensibles que los críticos — contra toda evidencia textual — los llaman «novela tridentina» y que Menéndez Pelayo — consciente de que no son «tridentinos» — se atreva inclusive a llamarlos producto de «debilidad senil».

Hacía falta otra crisis fundamental de Europa para que las catástrofes y los conflictos expuestos en el *Persiles* revelen su incesante actualidad. La Europa de hoy, desgarrada por guerras civiles y tensiones étnicas y dominada por nuevos *merchant adventurers* más rapaces que los «cosarios» de entonces, se ve de nuevo amenazada

de inestabilidad y de caos, y esto tanto más cuanto lo que ayer parecía garantizar estabilidad, las naciones, empieza a disolverse sin que se sepa para qué nuevas formas de organización social o para qué nueva identidad mental y cultural europea. La religión cristiana ya no jugando ningún papel estabilizador mayor, el Islam, al revés, en su versión de «fundamentalismo» dogmático sigue amenazando la Europa inestable de hoy como lo hizo ya — según el *Persiles* — en la época de Cervantes. En otras palabras: la experiencia de la Europa de hoy nos pone en condición de comprender de nuevo el funcionamiento del texto cervantino como palabra importantísima en el diálogo político, filosófico y cultural de su época y — visto que Europa se halla, hoy día, en una situación no solamente análoga, pero (por la ausencia del cimiento de una ética pragmáticamente cristiana) aún más dramática que en aquella época — en el diálogo con nosotros. Casi no se ha dado ni un paso desde la época del *Persiles*: Ninguno de los problemas expuestos en el texto habiendo hallado hasta hoy una solución suficiente o definitiva, descubrimos que no solamente se trata de un texto de suma actualidad, pero del texto de Cervantes que — de repente — se revela ser tal vez el más cercano de nuestra «sensibilidad». Enterrados por la crítica de los siglos diecinueve y veinte, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* resucitarán para el siglo veintiuno.